



TITLE:

# ティリッヒ : 生の次元論と科学の問題

AUTHOR(S):

芦名, 定道

---

CITATION:

芦名, 定道. ティリッヒ : 生の次元論と科学の問題. ティリッヒ研究  
2000, 1: 1-16

ISSUE DATE:

2000-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/57583>

RIGHT:

## ティリッヒ 生の次元論と科学の問題

芦 名 定 道

### は じ め に

なぜキリスト教神学にとって科学が問題となるのか。この問いは神学の本質に関わっている。なぜなら、そもそも神学自体が一つの学問としてあるいは科学として理解されることを要求するからである。しかも、この神学が一つの科学であるとの主張は神学と他の諸科学との関連性を含意している。ドイツ観念論の知識論におけるような体系性とまでは行かなくても、科学としての神学は他の諸科学あるいは他の知識との相互連関 - 何らかの意味での知の体系 - の内に位置づけられるのでなければならない。これについては人間存在における全体性の要求との関連を指摘できるかもしれない。<sup>(1)</sup> いずれにせよ、神学にとって科学の問いはいわば論理的に不可避免的なものなのである。しかし、現代の思想状況において改めてなぜ科学なのか。この現代特有の問題状況については、現代世界の直面する危機的状況がまず緊急の倫理的問いを生じ、ついでその倫理を根拠づける新しい知の形成が要求されている点を指摘すれば十分であろう。ここに新たな仕方でも神学と科学との関係が問われる理由が存在しているのである。本稿では以上を念頭に置きながら、ティリッヒの生の次元論の考察を進めることにしたい。

### ティリッヒと科学論

本稿で論じるべき問題を明確にするために、まず、ティリッヒの思想の発展史における科学論の展開を概観することにしよう。ティリッヒの科学論は、様々な問題領域に関わっておりその全体像を示すことは容易ではないが、ここではティリッヒ神学の発展過程より科学論の二つの発展の線を取り出してみたい。

ティリッヒ神学における科学論の第一の発展の線は、23年の学の体系論から50年代の組織神学へと続く神学体系の展開の中に確認できる。23年の『学の体系』においては、認識行為の現象学的分析 - 正確には超論理的方法による分析 - によって認識行為を構成する諸原理が取り出され、それに基づいて諸科学の体系の全体的構図が示される。<sup>(2)</sup> この諸科学の相互連関の

中に「神学」もその固有の場が与えられている。詳細は省略せざるを得ないが、神学は学の体系内の他の諸科学と二重の関係において結ばれている。一方で、神学は精神科学に分類される。この観点から見るならば、神学は、例えば生物学のような自然科学とはきわめて疎遠でほんのわずかの関連しか持たないことになる。しかし、他方で神学は、神律的体系学という規定からわかるように、学の体系内に固有の場が与えられた一つの学であるのにとどまらず、体系内できわめて特異な位置を占めている。他の諸科学が人間がそこに生きている意味世界内の事物や関係をその対象とし、その点で意味世界の形式や内容に関わっているのに対して、神学、つまり意味世界の内実(Gehalt) - 意味の根底にして深淵 - に関わる神律的体系学としての神学は、意味根拠についての学という性格をもち、したがって学の体系の内実を介して他の諸科学に対して等しく関係づけられるのである。以上の連関に限定して言えば、内実とは伝統的な自然神学において典型的に見られるような、個別的な知に対する知の形而上学的枠組みに相当するものと言って良いであろう。こうして、自然科学と神学は意味形式と意味内実という観点の下で相互に関連づけられることになる。

それに対して、50年代の組織神学になると、「科学研究と神学との接点は、科学と神学の両者における哲学的要素の中にある。したがって、神学の特殊科学に対する関係は神学と哲学の問題になる」(Tillich[1951], p.18)と言われるように、神学と科学の関係付けに関して明確な変化が生じていることがわかる。神学と諸科学とは意味の「形式 - 内実」という仕方で関係づけられるのではなく、両者は哲学(存在論)を介して間接的に触れ合うに過ぎない。この第一の発展の線は、ティリッヒの神学と哲学の基礎論のレベルにおける、23年の意味論あるいは認識論から50年代の存在論への移行と解釈することができる。つまり、学的認識を典型とする認識行為の分析から、人間存在の存在構造の分析へと、問題設定が移行したということである。これは、神学と科学との関係を問う上でも重要な変化と言えよう - 科学の営みを単に知識論のレベルにおいてではなく、人間存在のレベルから再考するという課題が生じる - 。

第二の線は、神学と科学との関係論においてしばしば見られる類型論を用いることによって、次のように表現することができる。つまり、神学と科学の区別・分離から調和・協力への強調点の移動である。この発展の線は、先の20年代から50年代への変化とは別に、ティリッヒの後期から晩年期の思想において確認できる。先の第一の線上における神学と科学の関係論はその内容の違いはあっても、神学と科学の混同を許さず両者の差異性を強調する点で一貫していた。この神学と科学の分離・区別という見方は、ティリッヒにおける思想の発展史のかなりの期間を規定している。またこの分離・区別の議論は、ティリッヒと同時代のプロテスタント神学者に広く見られる立場であり、われわれはその典型をブルトマンによる聖書テキストの実存論的解釈の中に確認することができるであろう。つまり、科学は客観化可能な知識・事実の問題に関わり、神学は実存的な意味の問題に関わるという議論である。この立場はピーターズの言い

方を借りれば、神学と科学の二言語理論 (The Two-Language Theory) と表現できる。<sup>(3)</sup> 科学の言語は事実言語であり、神学の言語は価値あるいは意味の言語である、したがって両者はまったく質が違うという議論である。この立場に従えば、神学はアダムとエヴァがいつどこで生まれその人種は何であったのかなどという事実問題に関わるのではなく、アダムとエヴァの神話が人間存在について、とくにその罪の根元性について何を語っているのかという点から創世記のテキストを解釈すべきである、ということになる。同様の議論は50年代のティリッヒにおいても確認できる。<sup>(4)</sup> しかし、50年代の後半になるとこれとは別の議論、つまり神学と科学の調和・協力の議論が見られるようになる。

「宗教、科学、そして哲学の対立の時期は原理的には過ぎ去った。もちろん、より古い思想時代に逆戻りしてまだ生きているような人も存在してはいるが。我々は寛容の時代に生きている。しかしそれは満足のゆくものではない。なぜなら、それはお互いを認め合っ  
てはいても、統一することはないからである。……我々は常に再統合の時期に向かって努力している。……協力は今日可能な事柄である。これは多くの場所において始められており、これがますます力をまして現実のものとなるという希望を私は表明したい」 (Tillich [1963c], p.172)

神学と科学の今後に期待されるのは、それぞれが相互の区別を忘れて引き起こした過去の対立でも、また現在も広く見られティリッヒ自身長い間取ってきた神学と科学との分離に基づいた寛容 (無関係あるいは無関心) でもなく、新しい協力と再統合なのである。実際、最近30年間の現代神学を特徴づけているのはティリッヒの言う神学と科学の協力・調和・再統合の模索の試みであり、われわれはその事例として、パネンベルク、トランス、ピーコック、ポーキングホーン、ラッセル、ヘフナー、クレイトンなど多くの思想家を挙げることができる。<sup>(5)</sup>

これまでの考察を整理すると次のようになる。神学と科学の関係の問いは、知識論や学問論という領域から存在論への展開を要求する。その際に、従来の対立、分離の関係論から協力、統合の関係論への展開をどのように評価し、また現実化できるかがポイントになる。それは一方で人間存在の存在構造という基本問題を視野に入れつつ、他方で現実的で個別的な諸問題との突き合わせを行うという課題に他ならない。本稿で取り上げる生の次元論とはまさにこうした問題連関に属していると言える。

以下、次の順序にしたがって議論は進められる。まず、ティリッヒの生の次元論の内容を分析し、それがティリッヒの自然哲学に相当するものであることを、初期ティリッヒのシェリング論などとの関わりで明らかにする ( )。続く では、ティリッヒの生の次元論のキリスト教思想における意義を、健康・病の問題との関わりにおいて論じる。最後に、ティリッヒの生

の次元論を現代の生命科学の文脈に位置づけることにより、むすびとしたい( )。

## 生の次元論と自然哲学

ティリッヒの思想の発展史において次元論が具体的に展開されるのは、50年代後半以降(後期ティリッヒ)であり、前章で述べた分離から協力への類型論の変化が見られる時期に対応している。したがって、ティリッヒ神学における分離型から協力型へと転換を検討するために、次元論は最適のテーマと言える。次元論が展開される文脈としては次の二つが挙げられる。1. 宗教と文化の関係論。2. 病・医療の問題。これらのうち、前者は文化あるいは生の深みの次元としての宗教というティリッヒの有名な宗教論の問題であるが、これについての考察は他の場に譲ることにして、<sup>(6)</sup>本稿では議論を後者に限定したい。こうした具体的な文脈に即した議論を行うに先立って、生の次元論の全体像を『組織神学 第三巻』の叙述に基づいてまとめ、その特徴を明らかにすることにしよう。

「生の多次元的統一性」(the multidimensional unity of life)と言われるように、次元概念は本質と実存の結合である生の現実性をいかに把握するのかという実在理解に関わっている。しかし、「生」を有限な存在者の現実性という意味に解する場合 - この点でティリッヒは「生の哲学」を念頭においている - 、まずこの生はどのようにして捉えられるのかが問われねばならない。この生を捉えるための方法としてティリッヒが用いるのは、『組織神学』自体の方法でもある「現象学」に他ならない(Tillich[1963a], p.17)。生を捉える際にその出発点に置かれているのは、理論化に先だって具体的な経験において現前している生の諸現象を記述する「生の現象学」なのである。もちろん、意識に現前する現象を記述するといっても、『組織神学』の一部門としてそれを行うのであるから、実際になされる記述はティリッヒの神学体系の構成に規定されざるを得ない。ここでは、以下「生の現象学」の内容を「本質的要素と実存的要素の混合(mixture)」と「次元」概念、そして「可能性の現実化」という三つのポイントに従って要約することにしたい。

生は『組織神学』の体系に基づき、本質存在(第一巻)と実存存在(第二巻)に対して「本質的要素と実存的要素の混合」(ibid., p.12)と説明される - 『組織神学 第一巻』で有限な存在における「本質存在」「実存存在」の二重性(duality)と言われたものに相当する - 。これは「存在の現実性としての生」(life as "actuality of being")ともあるように(ibid., p.11)、存在するものの現実性としての生が本質と実存という二つの局面によって構成されることを意味している。したがって、生の現象学の立場から言えば、まず「生」の現象(=現実性)が記述され、そこから本質と実存という存在の相が抽出されたと理解すべきであろう。「混合」「二重性」が意味するのは、生の現実においては本質と実存が相互に他へ還元できない区別された

相であると共に、不可分な仕方で結合することによって現実性を構成している、という事態である。これは、生の現実には例えば科学的な分析が可能となる合理的な構造を有する（本質）と同時に、その合理的構造からは演繹できない疎外状況に陥っている（実存）ということであり、どちらの相が欠けても生の理解は一面的なものとならざるを得ない。その意味で、生の根本規定はこの両義性の内に見いだすことができるのである。

こうした二つの相の混合としての生は構造と生成の二つの観点から記述することができる。まず、生の構造論に相当するのが、生の次元論である。生の現実性は多様な諸要素の統一体として現象しているが - 存在の多様性と統一原理の探求(ibid.,p.12) - 、問題はそれ際にいかなる用語（隠喩表現）を使用するかである。ティリッヒの選ぶ隠喩表現は「次元」(dimension)であり、ティリッヒが指摘するようにここで問われているのはどの用語が現代の思想的流行にマッチしているかといった古い伝統的な用語の新しい用語による単なる置き換えではなく、生の現実性にふさわしい実在理解はどのようなものであるのかということなのである(ibid., p.15)。この点を説明するために次元と対比されるのが、層(level)の隠喩であり、もし、生を層という隠喩によって記述するならば、生は多層的統一体と捉えられることになるであろう。ティリッヒによれば、層という実在理解は、特定の一つの層に属する諸事物をその平等性においていわば平均化する見方であると共に、諸層を上下の階層に秩序づけることによって、上の層の事物と下の層の事物の間に、支配 - 被支配、抑圧 - 反抗・服従といった関係を設定するものである(ibid., pp.12-15)。もちろん、このような実在観が比較的に妥当する生の現実も存在する。例えば、中世のキリスト教世界を規定していた階層性である - H.R.ニーバーの言う「文化の上なるキリスト」<sup>(7)</sup> - 。しかし、民主主義やプロテスタンティズムに規定された人間の生の現実を理解するには、この層の隠喩は不適當である。このように、生の現実を記述するのにいかなる隠喩を用いるのかという問題 - 階層性と万人祭司のいずれが現実のモデルとして選択されるべきか - は、現象学に価値判断という異質な方法を統合するように要求する（ティリッヒの言う批判的現象学）。トレルチが本質概念は理想概念であると説明しているように、生の現実性の記述においては現象学といえども完璧な価値中立性を保持することはきわめて困難なのであって、場合によってはそれを保持することを断念しなければならないのである。<sup>(8)</sup>

しかし、隠喩の選択に関してさらに確認すべきは次の点である。つまり、隠喩の選択は記述される生の現実の中で何が具体的記述の対象とされているかにも依存している。先に、われわれは生の次元論の文脈として、宗教と文化の関係論、病と健康の問題を挙げたが、以下論じるように、こうした生の現実には層論によってではなく、次元論によって記述されるべきであるというのが、ティリッヒの主張なのである。

例えば、病や健康の問題においては、身体と心のいずれかに限定しても十分に理解可能な症例が存在する一方で、身体のゆがみと心のゆがみが相互に絡み合い、どちらか一方の領域にお

ける治療だけでは効果がない場合がある。これは身体という実在の層の上に心の層が乗るという層の見方が近似的な実在像にすぎないことを意味している。これに対して次元論では、実在あるいは生の現実性を理解するために別の見方が提出される。「次元」隠喩は空間的領域から採用されたものであるが、それは相互干渉が存在し得ないような仕方では存在の諸領域の相違を記述するのである」(ibid., p.15)。次元概念の採用は、生の現象を構成する諸要素あるいは諸特性が相互に矛盾しあったり排除しあったりするものではない - あるいは、諸次元の間には価値的な上下関係は存在しない - という点を表現することを意図している。それと同時に次元論は、心と身体を分離可能な存在として実体化するような心身二元論（あるいは心身二層論）も否定する。確かに、諸次元は相互に区別された独自の質を持っているものの、空間を構成する縦と横と高さの三つの軸（次元）が互いに矛盾しあうことなく空間のすべての点で交差し共存しているのと同様に、すべての次元は生の現実において一つに統合されている。このような空間を構成する次元の特性が、生の現実性を記述するのにふさわしいというのが、ティリッヒの見解なのである。

こうした構造的観点から、例えば人間的生（広義の生）の現実について、ティリッヒは無機的次元、有機的次元、心理的次元、精神の次元を区別する(ibid., pp.17-30)。それらはそれぞれ物質、生命（狭義の生）、心、精神と言い換えても良いであろう。すでに論じたように、これらの諸次元はそれぞれが他の次元に還元できない固有の実在性を有すると同時に、本質の相においては互いに矛盾し合うことはない - 矛盾が問題化するのは実存という相においてである - 。この点において、ティリッヒは還元主義的実在理解を否定していると言える。社会のいわゆる下部構造は宗教の物的存在基盤であったとしても、宗教の現実性は下部構造には還元できない、つまり宗教はそれ固有の法則性を有する独自のリアリティーなのである。しかしまた、諸次元をばらばらに実体化することもできない。例えば身体なしの靈魂の不死性をティリッヒは認めない(ibid., pp.409-412)。生命の存在は物質の存在を前提とし、また心の存在は生命を、精神の存在は心をそれぞれ前提としている。こうした諸次元間の順序の議論はティリッヒが進化論的図式を認めていることを意味している。物質レベルにおける複雑度の増大が自己組織化プロセスを介して次の実在の次元である生命を生み出すという最近のシステム論の議論自体はティリッヒの念頭にはなかったとしても、後に見るように、現代の自然科学が提示する物質、生命、心、精神からなる自己組織化の連鎖は、ティリッヒの次元論の説明として読むことができるように思われる。

また、第一章で論じた科学論との関連で言えば、諸次元の区別はそれぞれの次元に関わる諸学問相互の区別と自律性を保証する。物理学は物質の次元を扱い、神学は精神の次元における宗教を自らの固有の対象とする。したがって、自然科学と神学とは原理的に対立するはずがない。これは先に事実と意味の区別として述べたことに他ならず、これだけなら、ティリッヒは

科学と神学の分離論にとどまっていることになる。問題はそれぞれの固有性を持つ諸次元が人間の生の現実において一つに統一されていることをいかに適切に解明するかである。この統一性にこそ、科学と神学の協力を論じる根拠が存するのである。

生の記述は構造とともに生成の観点を要求する。なぜなら、「生は可能的存在の現実化として定義される」からである (ibid., p.30)。すでに言及したように、諸次元は単に空間的に併存するだけでなく、それらの間には生成の順序と言うべき関係性が認められた。ここにおいては、生の生成に関して、新しい次元の生成と必ずしも新たな次元の生成を伴わない生成一般とを区別して説明することにしよう。

まず、新しい次元の生成であるが、これは無機的次元から有機的次元が、有機的次元から心の次元が、そして心の次元から精神の次元が生成するという問題であり、それぞれ生命の発生、心の発生、文明の発生といったテーマにおいて従来論じられてきたものである。このような新しい次元の生成に関して - 「次元の現実化は宇宙の歴史の内における歴史的出来事である」 (ibid., p.26) - 、ティリッヒはアリストテレスの運動論と進化論とを結びつけて議論を進めようとする。<sup>(9)</sup>

「有機的生命の起源の問いはより重大である。ここにおいて二つの観点、つまりアリストテレス的観点と進化論的観点とが対立している。前者はデユナミス、可能態という用語によって種の永遠性を強調するが、後者はエネルゲイア、現実態において種の出現の諸条件を強調する。しかし、次のように定式化するならば、こうした相違が矛盾を生み出す必要はないことが明らかになる。すなわち、有機的なものの次元は本質的に無機的なものの次元に現在している、その現実的な出現は生物学や生化学によって記述される諸条件に依存している、と」 (ibid., p.20)。「生の新しい次元の出現は条件づける次元における諸条件の布置(constellation)に依存している」 (ibid., p.25)

生の次元論におけるこれら二つの観点の統合は、ティリッヒの次元論がドイツ観念論の自然哲学を現代の生命科学を視野に入れつつ展開したものであること、つまりそれがティリッヒ自身の自然哲学に相当することを意味している。初期ティリッヒが取り組んだシェリングの自然哲学では、「自然は見える精神であり、精神は見えざる自然である」 (Schelling, II,56)、精神とは「まどろみ状態」から目覚めた自然である (Schelling, III,453)と述べられているように、無機的次元から精神の次元に至る諸次元の生成が、まどろみからの覚醒という「可能性から現実性への現実化」の図式において捉えられている。<sup>(10)</sup> ティリッヒがアリストテレス的な運動論の枠組みを次元の生成論に導入しようとするときに、そこにはアリストテレスに遡りシェリングやヘーゲルにおいて結実した自然哲学の伝統に立って自らの自然哲学を構築しようとする



ティリッヒの意図を読みとることができる。<sup>(11)</sup>こうした自然哲学の試みについては、科学と神学の接点が両者の哲学的要素の中にあるという先に引用した『組織神学』の言葉を思い起こすならば、自然というテーマをめぐる自然科学と「自然の神学」の協力（再統合）の具体化が自然哲学を要求すると解することができるであろう。自然哲学としての生の次元論は、アリストテレス的概念枠を進化論などの生命科学（生物学、生化学による新しい次元生成の諸条件の科学的解明）の知見と統合することによって、神学（自然の神学）と自然科学の間に新たな関係を切り開くことを意図しているのである。<sup>(12)</sup>

次に、新しい次元の生成よりもより包括的な生の生成一般 - 個的生命体の成長や社会現象の発展などを含む - に目を向けよう。次元の生成に限定されない生の生成一般を記述するために、ティリッヒはヘーゲル（若きヘーゲル）の生概念に依拠しつつ議論を展開する。<sup>(13)</sup>すなわち、生の生成は、自己同一、自己変化、自己帰還の三つの要素によって弁証法的に構成され、このような三要素から構成された生は、自己統一、自己創造、自己超越の三つの機能（運動）において自らを生成すると考えられる（ibid., pp.30-32）。生は、とくに個的生命体において明瞭に見られるように、一定の形態（中心を有すること）を維持しつつ時間経過の中で変化してゆく。しかもその際に自己同一性は繰り返し新たに再構成される。変化のない自己同一も自己帰還しない自己変化も、生きた生命体にとっては死を意味する。こうした生の諸要素によって成り立つ構造体から、自己統一と自己創造と自己超越の三つの生の運動が生じてくるのである。精神の次元が現実化した人間の生に即して言えば、生は自らの世界を有する自己としての統一性を保持しつつ、文化的な営みを通して自己創造を行い、しかもその有限な生の限界を超えてより高いものへと進もうとする（昇華）。こうして、自己統一に関わる道德、自己創造としての文化、そして自己超越としての宗教は、精神の次元における生の生成運動として統一的に捉えられることになるのである。<sup>(14)</sup>

以上の生の次元論から次の諸問題が浮かび上がってくる。これまでの分析より、ティリッヒが生次元論において自然科学との接点を確保しようとした点が確認されたが、それはティリッヒ自身がその概要を示した以上のいかなる具体性を持ちうるのか、つまり生の次元論は現代の生命科学の議論との関わりでいかなる展開が可能なのか。さらにまた、ティリッヒの生の次元論は、人間が現代において直面している諸問題に対していかなる妥当性を有しているのか、生の次元論をキリスト教思想として展開する意義はどこにあるのか。以下の諸章では、こうした諸問題について検討を行うことにしよう。

### 生の次元論と健康・病

次に、生の次元論のキリスト教思想における意義を具体的に検討するために、健康と病の問

題を取り上げることにはしたい。ティリッヒは50年代を中心に、人間の病や健康の問題を様々な観点から検討しており、この問題群は後期ティリッヒを特徴づけるものとなっている。<sup>(15)</sup>その基本にあるのは、「キリスト論は救済論の一機能」であり(Tillich[1957a], p.150)、「救済の本来の意味と我々の現在の状況のいずれの観点からしても、救済は<癒し>と解釈するのが適切であろう」(ibid., p.166)との主張である。つまり、キリスト教思想の核心点は人間存在の癒しの問いであり、したがって、もし、生の次元論がキリスト教思想として有意義な議論であるとするならば、それは癒しとの関わりで、より限定して言えば、健康や病との関連において評価されねばならないのである。ここでもう一度確認したいのは、ティリッヒが生の次元論を展開していたのが、まさに病や治療という文脈においてであったという点である。それゆえ、生の次元論の成立過程に即して判断しても、それを健康や病といった問題連関において評価することは正当なのである。

生の次元論と健康や病との関わりを検討する前に、後期ティリッヒにおいて健康や病がどのように論じられているかを見ておくことにしよう。この問題群に関してティリッヒが行った議論は、前期ティリッヒにおける「文化の神学」の構想に遡るものであるが、われわれはルフェーブル編集の論文集所収の諸論文からその全貌を知ることができる(LeFevre[1984])。ティリッヒの生の次元論との関連で健康や病の議論の展開を見るには、この論文集中の「宗教と健康との関係」(1946)と「健康の意味」(1961)とを比較することが有益であろう。この二つの論文は先に指摘したように、宗教的な救済を、癒しとの、そしてさらには健康との関わりで扱っている点で共通の問題意識にしたがっており、そこには一貫した議論の展開を確認することができる。とくに重要なのは、癒し、健康、そして病という現象が、多様な諸観点から、しかも諸観点の区別を超えたそれらの相互連関において論じられていることである(多様性とその統一)。例えば、人間存在の癒し・治療には、通常の医療機関における身体的治療や精神分析による心理的治療から呪術的治療や宗教的癒しに至るまで多様な方法が存在し、しかもそれらは様々な相互連関において結びついている。

「根本的な問題がまだ残っている。精神的實在と身体的實在に対して、人間本性の<中間的領域>はいかなる構造的関係を有するのか。もしこの問いが答えられるとするならば(もちろん、すべての科学的答えと同様に暫定的な仕方であったとしても)、癒しの諸方法相互の諸関係がそこから導き出されるであろう」(Tillich[1946a], p.47)

46年の論文では、人間存在に関して身体的、心的、精神的の三つの領域が区別され、この人間存在の統一を指し示すものとして「人格」概念が位置づけられている(ibid., pp.47-48)。この議論の前提とされるのは、古代以来の身体、魂、精神(霊)という三分的人間論(これは治

療方法の三区分別に対応する)であるが(ibid.,pp.24-28)、「霊的癒し(spiritual healing)は精神的癒し(mental healing)の深みの次元(the depth-dimension)である。それは、必ずしも現実的なではないにしても、精神的癒しの中に潜在的に現前している。たとえ、それが精神療法的な状況の厳粛さや深遠さにおいて表現されているにせよ、あるいはまた明確に宗教的な諸顕現において表現されているにせよ、そうなのである」(ibid.,p.50)と言われるように、ここにすでに次元論への展開が予示されていると言えよう。

このような人間存在における癒しの諸方法の区別と相互連関という問題は、人間的生の現実における次元論の展開を促しつつ、それを理論的枠組みとすることによって次第により整理された形で議論されるようになる。それが、61年の論文であり、そこにおいては、「物理的次元、化学的次元、生物学的次元、心理的次元、精神的次元、歴史的次元」という多次元の統一体としての生という理解が明確に表明され、それに基づいて、健康、病、治療についての次元論が示されるのである(Tillich[1961], pp.167-173)。特定の次元に限定された「分離的治療」は医療行為としては不可避的であるが、人間存在の病とその癒しを全体として見たときに、癒しは他の諸次元の治療方法との共働を要求する(全体的治療)。

「人間イエスに適用されたこの神話論的象徴(普遍的治癒者の象徴。論者補足)がきわめて鮮明に示しているのは、宗教的なものと医学的なものとの統一性なのである。もし救済が癒しの意味で理解されるとするならば、宗教的なものと医学的なものとの間には対立ではなく、きわめて密接な関わりが存在しているのである」(ibid.,p.173)

こうした次元論に基づく病、治療、健康の理解は、現代社会において宗教としてのキリスト教の存在意義を論じる上で重要なポイントとなるであろう。なぜなら、現代医療の現場では高度に専門化し多様な治療方法にしたがって病の治療が行われている - それは人間の生を構成する次元の多様性からの当然の帰結である - 。しかし、その上で問題になるのは、一人の人間の病の苦しみは複数の次元のゆがみが複合する仕方では現象しているという事態を前にして、その人間の苦しみをいかにして癒すのかということである。もし、ある人物の苦しみを全体的に癒そうとするならば、その人の折れた骨をつなぎ、ホルモンのバランスを回復し、幼児期に作られた心のトラウマを解消し、家族関係を再建し、失業問題を解決するなど、一見それぞれ別個の事柄に見えても実は複雑な相互作用の下にある諸次元のゆがみ全体を視野に入れねばならないであろう。こうした人間の病の現実を全体として取り扱うには、単なる治療方法の専門化や高度化だけではなく、生の全体を包括的に扱う視点、あるいは治療の諸方法の統合が不可欠になる。これは、現代医療の現場で近年ますます自覚されつつある事態であり、宗教と科学の協力を積極的に模索する意味の一端はここに認められるであろう。

以上のような病と癒しの次元論は、ティリッヒの指摘にあるように、新約聖書におけるイエスの宗教運動自体の中で確認可能な事柄であり、<sup>(16)</sup>したがって宗教としてのキリスト教を理解する上でも有効な視点と考えられるであろう。それは、イエスにおける病の癒しが心身の治療であることを越えて、しばしば家族のもとに返れという命令（帰還命令）と結びつく点に示されている。例えば「悪霊に取りつかれたゲラサ人の癒し」の物語(Mk.5:1-20)は、次のように結ばれている。

イエスが舟に乗られると、悪霊に取りつかれていた人が、一緒に行きたいと願った。イエスはそれを許さないで、こう言った。「自分の家に帰りなさい。そして身内の人に、主があなたを憐れみ、あなたにしてくださったことをことごとく知らせなさい。」その人は立ち去り、イエスが自分にしてくださったことをことごとくデカポリス地方に言い広め始めた。人々は皆驚いた。

現代の聖書学において論じられるように、<sup>(17)</sup>もし、「奇跡それ自体はとくに強調されず、癒された者への関心が最後まで持続する。具体的には、物語が家族（社会）への帰還命令をもって終る」という点がイエス伝承の最古層に属する特徴であるとするならば（荒井[1979], p.273）、イエスの治療活動が被治療者個人の精神的あるいは身体的な治療を越えた要素を本来含んでいたと考えるには十分な根拠があると言えよう - 病は身体や心などの特定の次元に限定されるのではなく、病の苦しみは共同体からの疎外、自己からの疎外、そして宗教的な疎外（汚れとしての病）の複合的な効果として現前するのである - 。すなわち、イエスの治療行為は病人の苦しみの癒しが家族関係の回復をもってはじめて完了することを示唆しているように思われる。宗教的観点から見た＜癒し＞は、身体的生命的次元や心の次元の他に、社会関係の次元と統一的に理解されねばならないのである。このように人間存在を諸次元の全体性に即して捉えようとするとき、神学は諸科学との協力関係を樹立するよう努力せざるを得ないことになる。身体や心や社会関係におけるゆがみをそのままにして、魂の宗教的救いを論じたとしても、それは単なる抽象的な机上の空論と言わねばならない。人間の病の癒しという課題に関して、それに関わる諸次元に即した個別の問題（分離的治療）と、諸次元の統一性が提起する問題（全体的治療）とを、相互に区別しつつも統一的に捉えて行くと、神学と科学の関係はきわめて具体的な問題として論じ得るものとなるのではないだろうか。

「生の過程の弁証法はそれぞれの次元において同一である」、「各々の次元においては他の諸次元が前提とされている」、「健康についてはその充実した観念と縮小された観念が存在する」、「完全な癒しはすべての諸次元のもとにおける癒しを包括している」(Tillich

[1961], p.172)

これらは、生の次元論に基づいた病や健康についての考察の結論であるが、これに従えば、身体的な健康のみを追求し、健康の基準を能力（「できる」ということ）に置くような健康理解はあまりにも不十分であることがわかるであろう。完璧な身体の健全さ（病の完全な排除）という現代の健康理解はそれ自体一種のユートピアであり、むしろ、「病」「老い」「障害」の現実に伴う様々な機能低下にもかかわらず、諸次元の統一体としての生全体においては生きる力に満ちあふれているような生の形態化が求められているのである。同様の問題意識はティリッヒ以降のキリスト教思想においても様々な仕方で展開され、とくに生命や環境の問題を神学的に議論する中で重要なテーマとして意識されるようになってきている。最後にその実例としてモルトマンの健康論を紹介しよう。（<sup>18</sup>）

健康の問題については、「健康は多次元的に捉えられねばならない」（Moltmann[1985], S.273）とあるようにモルトマンも独自の健康の次元論を展開している。モルトマンの場合、「次元」としては自己関係、社会関係、人間の生涯、超越的領域との関係という人間存在を構成する関係の四つの次元が挙げられており、「病気である一人の人間の治療は、一つの次元で行われるのではなく、これら四つの病人の人的次元を顧慮し、彼の中にある＜人間であることへの力＞（die Kraft zum Menschsein）を強め再生しなければならない」（ibid., S.277）と主張される。これら列挙される次元の内容については相違があるものの、その趣旨はティリッヒの見解と基本的に一致していると考えて良いであろう。この＜人間であることへの力＞とは、たとえ病や障害や老いといった否定的な状況下においても、それにもかかわらず自らの存在を肯定し得る力であって、ティリッヒならばこれを＜生きる勇氣・存在への勇氣＞（Courage to Be）と表現したであろう。いずれにせよ、人間の健康は身体の次元だけでなく、心や精神の次元を視野に入れその全体性において論じる必要があるのである。これは身体に一面化した現代の健康文化に対して再考を促すものであり、神学と科学の関係という問題はこうした具体的な議論の中に位置しているのである。

## む す び

これまで本稿においては、ティリッヒの生の次元論とそのキリスト教思想における意義について議論を行ってきた。しかし、この問題が、神学と自然科学との積極的な関係性の構築という自然哲学的課題に関わっていることを思い起こすならば、ティリッヒがいわばプログラムとして提示した生の次元論については、現代科学、とくに生命科学との関わりにおいてそれがいかなる現実性を持ちうるかが論じられねばならないであろう。そこで、最後に本稿の結びとし

て、ティリッヒが進化論を念頭に置きながら略述した生の諸次元の現実化（新しい次元の生成）の順序を現代科学の観点から考察することにした。

物質、生命、心、精神といったティリッヒが生の諸次元として記述したものについては、現代の自然諸科学から、とくに諸次元の相互関係 - ある次元から別の次元がいかに生成するのか - をめぐり多くの関連した議論が提出されている。その中より、自己組織化の問題を取り上げてみよう。<sup>(19)</sup>この先駆けとなったのは、プリゴジンが非平衡系の熱力学として理論化した議論であるが、それによれば、熱力学的平衡から隔たった非線形非平衡系（開放系）においては、系の複雑度の増大に伴って動的秩序の自己形成が行われる。つまり、ある次元（例えば高分子化合物の系）の中に取り込まれた過剰なエネルギーが熱として散逸するときにその散逸を促進するように系が構造変化をおこし、そこに元の系に対して言えばマクロなレベルに相当する新しい秩序構造（生命という新しい次元）が作られる、という散逸構造における自己組織化のメカニズムである。もちろん、こうした仕方による生命の起源の説明は、一つの完成した理論として提出されているわけではない。しかし、いわゆる原始大気からアミノ酸の連鎖による高分子化合物が生成するという化学進化のメカニズムの科学的解明が生次元論における新しい次元の生成 - 物質から生命へという進化のプロセス - の議論にとって、その具体的な基盤となることは十分に期待できるであろう。しかも、この自己組織化によるマクロな秩序形成の議論は、物質や生命の次元の諸現象だけでなく、心や精神（社会・歴史）の次元にも拡張可能であり、ティリッヒが生の諸次元の生成の順序として略述した全体像を理解するのに有力な議論と言える。こうした現代科学の切り開いた展望において見るならば、生の次元論をティリッヒの自然哲学として位置づけ、それを媒介として自然科学と神学との関係を再構築する試みは、追求に値する研究テーマと思われる。

デイヴィスは、以上のような自己組織化のプロセスにおける階層的諸秩序 - これまで論じてきた諸次元の生成の連鎖 - を論じる中で、キリスト教思想に対して伝統的な神学的問題の再検討を要求しているが、その議論の結論部分において次のように述べている。

「同様の仕方、物理的宇宙の全体は自然的な神の心を表現する媒体であるかもしれない。この文脈で言えば、神は最高の全体論的概念であり、おそらくは人間の心のレベルの上には記述の多くの諸レベルが存在しているのである」（Davies[1983], p.223）

このデイヴィスの言う「自然的な神」という観念をどのように評価するかは別にして、<sup>(20)</sup>生の次元論は単に実在（とくに自然）の見方に関わっているのみならず、キリスト教神学の根本問題である「神」理解にもその影響は及ばざるを得ないのである。諸次元からなる多次的統一体としての宇宙（物質から精神までを包括する）と、神とはどのように関係しているのであ

ろうか。以上のような展望において神、そして生の現実を問うことは、ティリッヒ研究にとってのみならず、キリスト教思想を現代文化のコンテクストにおいて論じる場合にも重要な試みとなるのではないだろうか。

## 注

- (1) パネンベルクは人間の経験構造の分析(経験可能な現実の全体性という超越的理念が経験の多様性に統一を与えるものとして要求される)に基づいて神学と現代の科学論との関わりを論じている。これは神学の科学性の問題にとっても重要な論点を構成しており、この点については、パネンベルクの次の文献を参照。また、パネンベルクの議論の批判的検討としてはマーフィーの研究が重要である。

Wolfhart Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp Verlag 1977

Nancy Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Cornell University Press 1990

- (2) ティリッヒの23年の学の体系論(Tillich[1923])については、次の拙論を参照。

芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』(創文社 1995年) 172-183頁

- (3) Ted Peters, Introduction, in: Ted Peters(ed.), *Science and Theology. The New Consonance*,

Westview Press 1998, pp.17-18

また、現代キリスト教思想における科学論の問題状況については、次の拙論を参照。

芦名定道『近代科学の成立と自然神学の関連をめぐって - ニュートン主義の神学的受容を中心に - 』(平成10, 11年科学研究費補助金(基盤研究(C)(2))研究成果報告書 研究代表者 芦名定道) 2000年

- (4) Tillich[1958], pp.3-4

- (5) こうした研究者を含む最近のキリスト教思想における科学論の動向については、注3の文献の他に、次の文献も参照。

Ian G. Barbour, *Religion and Science. Historical and contemporary Issues*, Harper San Francisco 1997

- (6) 芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』(北樹出版 1994年) 86-99頁

- (7) 「文化の上なるキリスト」(Christ above Culture)はニーバーが『キリストと文化』(H.Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, Harper & Brothers 1951)で展開する「キリストと文化」の関係をめぐる五類型の一つである。もし次元と対比される「層」メタファーによって宗教と文化の関係を論じるとするならば、ニーバーの言う「文化の上なるキリスト」の類型はまさにそのための典型的事例と解することができるであろう。

- (8) 宗教現象についての学問研究にとって、価値中立性の問題は方法論的基礎に関わっている。ティリッヒは彼に先行するトレルチやウェーバーの議論を念頭に置きながら、23年の学の体系論において、抽象

的な価値中立性や相対主義を自らの「動的真理解」「超論理的方法」によって克服しようと試みている(Tillich[1923], S.254-262,[1926], S.272-275)。

- (9) 進化論に関連した議論は、学の体系論の中にも見いだすことができる(Tillich[1923], S.155-158)。ここでは、進化論は生物学にとって異質な方法(die heterogene Methoden)という議論の中で言及され、創造神話と同様に一つの神話(ein Mythos)であると述べられている。この点で、後期ティリッヒにおける進化論評価との相違に留意しなければならない。

- (10) シェリングからの引用は次のテキストから行われる。なお、ティリッヒのシェリング論については、次の拙論を参照。

F.W.J.Schelling, *Sämtliche Werke* (Hrsg.v.K.F.A.Schelling). 1856-1861 Stuttgart /Augsburg  
芦名定道「ティリッヒの根本的問いと思想の発展史」(『パウル・ティリッヒ研究2』  
聖学院大学出版会 2000年)

- (11) アリストテレスからヘーゲル、シェリングに至る自然哲学の展開については次の文献を参照。

松山壽一『ドイツ自然哲学と近代科学』北樹出版 pp.212-248

- (12) こうした観点からのティリッヒ研究としては次のものを参照。

Gert Hummel(hrsg.), *Natural Theology versus theology of Nature ? Tillich's thinking as impetus  
for a discourse among theology, philosophy, and natural science*, de Gruyter  
1994

Roy D. Morrison, II, *Science, Theology and the Transcendental Horizon. Einstein, Kant and  
Tillich*,  
Scholars Press 1994

- (13) ティリッヒのヘーゲル論、とくに若きヘーゲルにおける「生の弁証法」に関する議論については、次の拙論を参照。

芦名定道「前期ティリッヒとヘーゲル」(『パウル・ティリッヒ研究』 聖学院大学出版会 1999年)  
166-198頁

- (14) 自己超越としての宗教についてはルックマンの宗教概念との比較など論すべき問題が多く存在するが、こうした点については次の拙論を参照。

芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』(北樹出版 1993年) 80-81, 110-111頁

- (15) ティリッヒの医療、健康、病をめぐる一連の諸論文は、次のルフェーブル編集の論文集に主要なものが収められており、本稿ではこれより引用がなされる。また、こうした諸問題に見られる後期ティリッヒの思想的特徴については、シェーファールの研究を参照。

Perry LeFevre(ed.), *Paul Tillich. The Meaning of Health. Essays in Existentialism,  
Psychoanalysis,  
and Religion*, 1984



Karin Schäfer, *Die Theologie des Politischen bei Paul Tillich unter besonderer Berücksichtigung der Zeit von 1933 bis 1945*, Peter Lang 1988

- (16) こうした医療人類学の議論を聖書学（イエス研究）に積極的に結びつけているものとして、次のクロッサンの研究を参照。

John Dominic Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, HaperSanFrancisco, 1992  
, *Jesus. A Revolutionary Biography*, HarperSanFrancisco, 1995

- (17) 共観福音書におけるイエスの治癒物語の原初形態(その理念型)に関しては、次の荒井説を参照。また、この問題については、次の拙論も参照。

荒井献『イエス・キリスト』（講談社 1979年）

芦名定道「現代キリスト教神学の生命論」（平成4,5年度科学研究費補助金（一般研究C）

研究成果報告書 研究代表者 神野慧一郎『心身問題とバイオエシックスにおける生命概念との関わりあいについての考察』）1994年 57-68頁

- (18) 健康の問題を含むモルトマンの身体論については次の文献を参照。

Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr.Kaiser 1985, S.248-278

- (19) 自己組織化についての研究は現在少なからぬ数に上るが、宗教の問題も視野に入れているものとしてとくに清水博の次の文献を参照。それによれば、「生きている状態」は、特定の分子や要素の有無ではなく、多くの分子や要素の複合体・マクロな系の持つグローバルな状態・相であり、高い秩序（全体論的で動的秩序）を自ら発現し維持する能力（自己複製機構）を持つことである、と説明される。

清水博『生命を捉えなおす 生きている状態とは何か 増補版』（中公新書 1990年）

「自己組織現象と生命」（岩波講座『現代思想12 生命とシステム of 思想』1994年）

- (20) デイヴィスの次の文献における議論は、宗教あるいは神学が現代物理学の進展によっていかなる問いを突きつけられているのかという点に関して、物理学の立場からなされたものであるが、キリスト教思想として傾聴すべき論点を含んでいる - ギルキーは好意的に言及している - 。しかし、デイヴィスが提案する神概念に関しては、汎神論という批判が避け得ないように思われる。あるいは、やや曖昧な表現になるが万有在神論と言うべきかも知れない。

Paul Davies, *God and the New Physics*, J.M.Dent & Sons Ltd., 1983

Langdon Gilkey, *Nature, Reality, and the Sacred. The Nexus of Science and Religion*. Fortress Press 1993, p.62

[付記] 本稿は平成10,11年度文部省科学研究費補助金（基盤研究(C)(2)）による研究成果の一部である。

ティリッヒ研究

（あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科助教授）